

“ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA: PAUL RICŒUR Y EL PERDÓN”

Stephan Orth

Freiburg

Aunque se trate de hombres –constantemente interactuando unos con otros– la justicia no es total. El hombre siempre debe constatar una falta de justicia, incluso si persigue una aspiración fundamental hacia una “vida buena” con y para el otro en instituciones justas. Este podría ser el resumen de la aporía que ya inspira la ética del filósofo francés Paul Ricœur en su gran obra de 1990 *Soi-même comme un autre* y, posteriormente, en la colección de artículos *Le juste*.¹ Desde sus trabajos de los años cincuenta –por ejemplo, *L’homme faillible*– es evidente que esta falta de justicia no responde a simples insuficiencias del ser humano.² El pensamiento de Ricœur siempre ha estado marcado por la cuestión del mal, aunque su virulencia ha ido cambiado.

Este *leitmotiv* de la filosofía ricœuriana se encuentra ahora en sus estudios sobre la memoria y el olvido, en su última obra *La mémoire, l’histoire, l’oubli* –aparecida el año pasado.³ En cierto sentido, cabe afirmar que en esta obra la cuestión de la falta de justicia es aplicada a la relación entre el presente y el pasado.⁴ Por ejemplo, Ricœur habla del hecho de que en muchos conflictos entre diferentes grupos étnicos, los agentes sólo se acuerdan de los daños sufridos, lo que hace imposible el futuro común y favorece otros actos de violencia. Asimismo, ve en la Shoah, como experiencia histórica singular, un límite para toda teoría de la memoria. El Holocausto se sitúa en el límite de la experiencia, de la lengua e, incluso, de “toda la empresa de escritura de la historia”(329).

¿Qué podemos oponer a estas experiencias fundamentales? ¿Qué futuro podemos imaginarnos si estamos confrontados al hecho de la culpabilidad y del mal? Ricœur

¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990; *Le juste*, París, Esprit, 1995.

² Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Tome 2: *Finitude et culpabilité: I.L’homme faillible; II.La symbolique du mal*, París, Seuil, 1960.

³ Paul Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, París, Seuil, 2000.

⁴ Cf. Stefan Orth, “Rätselhaftes Gedächtnis. Ricœurs Thesen zu Erinnern und Vergessen”, *Herder Korrespondenz* 55 (2001), pp.80-85.

siempre estuvo preocupado por estas cuestiones. En su Epílogo, que trata el tema del perdón, las retoma con mucha sinceridad. Evidentemente, se siente obligado a tratarlas en detalle: después de sus largas presentaciones sobre los temas de la memoria, de la historia y del olvido, trata el tema del perdón –enfocado hacia la historia de la violencia en sus diferentes formas. Con este extenso Epílogo sobre el perdón y sus propias posibilidades, Ricœur pone al límite su noción ética de la memoria. Como en sus otras grandes obras reflexiona, no sólo sobre el encadenamiento de las ideas en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, sino también sobre la senda que ha seguido su propio pensamiento en los últimos cincuenta años.

Hasta ese momento había tratado la cuestión de la fidelidad al pasado. En el Epílogo plantea la cuestión de si la reconciliación con el pasado es posible. El perdón deviene un caso particular de la memoria que confronta la desaparición humana. Pero las cuestiones son evidentes: ¿cómo es posible el perdón si el mal es radical? ¿Cómo podemos impedir que el perdón devenga un olvido del mal, que ignore la culpabilidad –que no puede ser la justicia solicitada por las víctimas de la historia? ¿Qué es lo que se amortiza en el caso de la reconciliación y del perdón? ¿Se puede hablar, como hace Ricœur, de una “memoria feliz” en el horizonte del duelo?

Como ya puso de manifiesto en algunos artículos precedentes, Ricœur no acepta tal ecuación del perdón y del olvido. Está convencido de que el perdón no es algo fácil. Sin embargo, es posible si se lo pedimos a las víctimas. El perdón no debe ser el olvido de los actos y de los hechos como se sugiere en el caso de una amnistía. Más bien, se trata de un acto que aligera el peso de la culpabilidad y libera de nuevas posibilidades creadoras. Ricœur cita el arrodillamiento del Canciller alemán Willy Brandt en Varsovia en 1970 como ejemplo privilegiado de gesto en el contexto de daños históricos (618).

Apoyándose en análisis antropológicos realizados en *Soi-même comme un autre*, Ricœur insiste en *La mémoire, l'histoire, l'oubli* sobre el hecho de que el recuerdo no es una cosa que se sufre pasivamente, sino un acto, y que la capacidad de recordar es un rasgo del “hombre capaz”, propio de la naturaleza humana. Precisamente, la memoria de las desapariciones humanas y de los daños sufridos puede paralizar el poder de actuar de este “hombre capaz” (593). Al final, Ricœur llega a la convicción de que la “radicalidad” del mal en el sentido kantiano es menos originaria que el destino hacia al bien. Esta tendencia al bien es, al mismo tiempo, el fundamento de las capacidades del hombre que –según *Soi-même comme un autre*– puede hablar, hacer, contar y evaluar moralmente sus actos. En este contexto, es necesario no sólo añadir la capacidad de ese recuerdo como una especie de categoría fundamental del hombre, sino también la capacidad de perdonar –sin ningún rechazo del daño y de la culpabilidad (632f).

Ricœur está convencido de que todo el trabajo de la memoria está orientado por la esperanza en una justicia infinita. Sin embargo, no hay que olvidar la radicalidad del mal. A la vista de esta asimetría entre la culpabilidad y el perdón, Ricœur confronta la profundidad de la culpabilidad con la cultura del perdón: la confesión de la falta se corresponde con el canto himnico del perdón. Pero, ¿dónde están los recursos para tal canto que planta cara al mal?

Ricœur constata que existe una ruptura entre el razonamiento propio y el Epílogo en el cual se aproxima a la frontera entre la filosofía y la teología y acerca su pensamiento a convicciones teológicas como no lo ha vuelto a hacer en las tres últimas décadas. De aquí resulta una perspectiva de la filosofía de la religión que es uno de los motivos subyacentes presentes en todos los estudios del libro (643). Explícitamente, Ricœur habla de una filosofía de la religión que gira alrededor del tema de la liberación (640). Desde una perspectiva filosófica nos preguntamos lo que esto significa para la relación entre la filosofía y la teología en toda la obra de Ricœur.

El filósofo francés siempre se ha situado en la frontera entre la filosofía y la teología, después de haber señalado las aporías filosóficas del tema en cuestión. La discusión sobre las posibilidades de perdonar no es más que una ejemplificación de que Ricœur es, por excelencia, un “pensador en la frontera”. Pero no podemos comprender este ejemplo, sin el conocimiento de la evolución de la filosofía ricœuriana.

En mi opinión, con su tratamiento del perdón, Ricœur retoma y continúa sus proyectos originarios para una “poética de la voluntad”, que ha suprimido a favor de una clara distinción entre filosofía y teología. Es por esto que, en mi exposición, parto de sus esbozos de una “poética” de la libertad liberada de la culpabilidad que habría estado al final de la “filosofía de la voluntad” –incluso si el Epílogo no sea el proyecto de una “poética de la voluntad” del Ricœur de los años 50.⁵ Su filosofía de la voluntad, con sus tres volúmenes, ha quedado inacabada, porque no quería cruzar la frontera entre filosofía y teología. Su preocupación era no perder su credibilidad como filósofo. En una segunda parte, voy a intentar una relectura en los límites del Epílogo en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, para señalar la frontera entre la filosofía y la teología en la obra de Ricœur, tal como se presenta actualmente a nuestros ojos.

⁵ Cf Stefan Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg, Herder, 1999.

1.-La poética de la voluntad.

Al principio de esta mirada retrospectiva sobre los primeros trabajos de Ricœur hay que recordar que, en el proyecto de una filosofía de la voluntad, esbozado ya en los años cuarenta, sólo encontramos tres obras importantes. El primer tomo es la Tesis Doctoral *Le volontaire et l'involontaire*, una especie de fenomenología de la voluntad o, más bien, del querer que excluye explícitamente el problema de la desaparición humana. Excluye, pues, la ética en un sentido estrecho, exclusión que es recordada en el Epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Esta cuestión está en el centro de los dos textos siguientes que componen conjuntamente el segundo tomo de la filosofía de la voluntad: *L'homme faillible* y *La symbolique du mal*. Mientras que el primer texto expone las condiciones de la posibilidad del mal en un estilo trascendental, el segundo trata de la hermenéutica de los mitos del mal con los que el hombre responde desde milenios a la cuestión del mal que le inquieta. La filosofía de la voluntad de Ricœur gira, sobre todo, alrededor de la noción de “libertad condicionada” con la cual se subraya, por un lado, la libertad del hombre y, por la otra parte, no se niega que haya varias condiciones y límites para esta libertad que dan que pensar. El “siervo arbitrio”, como Ricœur afirma paradójicamente, se manifiesta como el lugar para la falibilidad del hombre.

Durante la exposición de los argumentos filosóficos sobre la simbólica del mal –a la que corresponde una simbólica de la liberación–, la noción teológica de la justificación es bastante importante.⁶ Como contrapunto de la libertad debilitada, Ricœur recurre en la *Symbolique du mal* al símbolo de la justificación de la tradición cristiana, a la vez enigmático y fundamental.⁷ El deseo de una justificación deviene el telón de fondo principal para comprender la experiencia de la falta, como Ricœur puede decirlo con la teología de la gracia cristiana, por un lado, y, por el otro, con la filosofía explícitamente agnóstica de Jean Nabert. En su debate con el psicoanálisis de Sigmund Freud en *De l'interprétation*, Ricœur insiste finalmente sobre el hecho de que la arqueología del sujeto que intenta interpretar la experiencia de la falta no debe ser separada de la intención emancipadora de Freud.⁸ Esta tesis filosófica es como un eco del deseo de justificación del hombre. En el contexto de los primeros trabajos podemos constatar que Ricœur intenta –cara a la experiencia del mal– explicar filosóficamente el deseo de justificación, que es fundamental para el hombre en la perspectiva cristiana, como el deseo de un reconocimiento englobante.⁹

⁶ Cf. John W. Van den Hengel, *The Home of Meaning. The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricœur*, Washington, UP of America, 1982, p.xvi.

⁷ Cf. *La symbolique du mal*, op. cit., p. 298.

⁸ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

⁹ Cf. Domenico Jervolino, “L’herméneutique de la ‘praxis’” en Jean Greisch (ed.), *Paul Ricœur: L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, pp.261-181, 275; Ronald

Pero una vez más hay que recordar que el proyecto de una filosofía de la voluntad en tres tomos –ya anunciado en *Le volontaire et l'involontaire*– ha quedado inacabado. Sin embargo, me parece evidente que el tercer tomo de esta filosofía de la voluntad hubiese sido una filosofía de la justificación. En todo caso, hay muchas alusiones que se encuentran en los tomos publicados y en algunos artículos escritos con posterioridad que permiten reconstruir las ideas de Ricœur en esta época. Estas alusiones confirman que ya hace mucho tiempo que persigue el proyecto de una poética de la voluntad como publicación autónoma.

Los cambios de método necesarios en la filosofía de la voluntad, que se ha orientado, en primer lugar, hacia la fenomenología husserliana, después hacia Kant y, más tarde, hacia la hermenéutica filosófica, tienen como consecuencia el que haya varias tesis programáticas que se refieren a proyectos diferentes siempre titulados “tercer tomo de la filosofía de la voluntad” o “poética de la voluntad”.¹⁰ Creo que es conveniente descifrar la intención originaria de Ricœur para comprender mejor el Epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Las alusiones más importantes señalan la intención de Ricœur de reflexionar sobre un “cumplimiento de la libertad” –sobre el telón de fondo de la filosofía de la voluntad tal y como se ha publicado. Ricœur ha precisado, más bien, que toda su filosofía de la voluntad estaba inspirada por los tres tomos de la obra de Karl Jaspers con el título “Philosophie”, y que la poética de la voluntad estaba influida por el tercer tomo titulado “Metaphysik”.¹¹ Ricœur ha señalado que el tercer tomo debería tratar el tema de la trascendencia, excluido explícitamente en los tres textos publicados –como sucedía con la desaparición humana en el primer texto. Ricœur seguramente habría aportado algunas importantes sugerencias respecto a posibles respuestas a la situación del “siervo arbitrio” –interpretado teológicamente como el pecado original.

A partir de estos esbozos de Ricœur podemos resumir algunos rasgos fundamentales de esta “poética de la libertad”¹², como contrapunto de la antropología teológica: en el contexto de *Le volontaire et l'involontaire* Ricœur habla de un deseo de una “segunda inocencia”¹³ como “fruto de la libertad”,¹⁴ que es

G. Alexander, “Paul Ricœur: Which Direction Is He Taking?”, *Dialog. A Journal of Theology*, 14 (1975), pp.56-61, 58.

¹⁰ Cf. Theodor Marius van Leeuwen, *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam, Rodopi, 1981, p. 36; Michel Philibert, *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, 1971, pp.60,72.

¹¹ Cf. Paul Ricœur, “Autobiographie intellectuelle”, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, pp.9-82, 25; Paul Ricœur, Préface, Domenico Jervolino, *L'amore difficile*, Roma, Edizioni Studium, 1995, pp. 9-16, 14.

¹² Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Tome 1: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1993, p. 33; cf. *La symbolique du mal*, op. cit., p. 373.

¹³ “Autobiographie intellectuelle”, op. cit., p.25.

el objetivo de la poética de la voluntad y, al mismo tiempo, la respuesta a las faltas de los hombres. Puesto que la culpabilidad –también denominada el “paraíso perdido”¹⁵– atañe a la constitución ontológica del hombre, “la liberación” es un “cumplimiento de la ontología” que debería ser el tema de la poética de la voluntad.¹⁶

Es en este momento que la dimensión teológica entra en juego. La cuestión de Ricœur es la siguiente: cómo la libertad del hombre y la trascendencia –otra palabra para Dios– pueden ser pensados conjuntamente. Según él, la libertad, liberada por la trascendencia, solamente puede ser tema para una poética. Ricœur está de acuerdo con Jaspers en que la libertad, que ya no está en oposición a la trascendencia, deviene la “imagen de Dios” y, en consecuencia, su “última cifra”.¹⁷ Por otro lado, esto quiere decir que la trascendencia se anuncia en todos los actos liberadores que “operan como en el corazón del querer una conversión que tiene el estilo de un verdadero engendramiento espiritual.”¹⁸

Ya en su Tesis Doctoral, Ricœur pide a la filosofía, que intenta tratar la trascendencia, ejercer una segunda revolución copernicana. Al contrario de la primera revolución copernicana, con la que Kant abogó por la reflexión de la subjetividad del hombre en lugar del conocimiento de los objetos, la segunda revolución exige un “análisis de la subjetividad”, un desplazamiento en medio de la trascendencia: “No soy este centro y sólo puedo invocarlo y admirarlo en sus cifras que son sus signos dispersos”.¹⁹ Es por eso que sólo podemos describir la trascendencia –al igual que el mal– en una “mítica concreta”.²⁰ En este contexto, la noción “poética” apunta, por un lado, a la capacidad creadora de la libertad del hombre y, por otra parte, a la creatividad del lenguaje en general o del discurso poético en particular, que están marcados por una dimensión ontológica.

2.- El perdón.

Se comprende que este proyecto ricœuriano de una poética de la voluntad –como es esbozada en la filosofía de la voluntad y en otros textos– no es, *ipso facto*, compatible con el encadenamiento de las ideas de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Por esto, Ricœur insiste sobre estos dos puntos: 1) que la cuestión del perdón es de

¹⁴ *Le volontaire et l'involontaire*, op.cit, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, 28.

¹⁶ *Ibid.*,32; cf.186.

¹⁷ Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Temps présent, 1948, p. 388; cf. 418.

¹⁸ *Le volontaire et l'involontaire*, op.cit., p.123.

¹⁹ *Ibid.*, 443f.

²⁰ *Ibid.*, 28.

otro tipo que la de la memoria; 2) que el hecho de que una orientación subyacente a la memoria feliz que se sabe reconciliada no desacredita el encadenamiento de las ideas del libro. Como en *Soi-même comme un autre*, distingue escrupulosamente entre la argumentación filosófica y las motivaciones para este trabajo.

Pero estas motivaciones subyacentes sobre el perdón como horizonte de la memoria, de la historia y del olvido son, por fin, tratados explícitamente en el Epílogo. Como ya hiciera reiteradamente en el pasado, Ricœur no olvida insistir sobre el carácter escatológico de estas convicciones. El fin de los tiempos será un cumplimiento que no podemos prever. Ricœur no pretende proporcionar una reflexión completa. Puesto que ni la memoria puede ser completa, ni el perdón puede ser conseguido en todos los casos, la reconciliación apuntada sólo puede ser que un fin de la esperanza actual.

El perdón oscila entre su posibilidad fundamental y los obstáculos específicos. De esto resulta el carácter inacabado: mientras atendamos al fin de la historia, habrá siempre la necesidad de un doloroso trabajo de la memoria, con todos sus impedimentos interiores y exteriores –que Ricœur describe detalladamente. Esta reserva escatológica de la noción de la reconciliación es la razón por la que no hay garantías para un “final feliz” (376). La filosofía está, pues, obligada a favorecer el modo optativo del deseo. Ricœur escribe: “Como todos los deseos puede ser frustrado, ciertamente traicionado”. (643)

A mi juicio, es necesario comprender esta última parte de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* sobre el telón de fondo de estos primeros trabajos. Para tal lectura tenemos apoyos puesto que el propio Ricœur cita tanto a Jean Nabert –uno de sus maestros filosóficos que le influyó mucho en los años cincuenta– como a Karl Jaspers, a quien Ricœur dedicó, algunos años antes, sus dos primeros libros. Los dos han expuesto una problemática importante para Ricœur: el mal radical, por un lado, y, por el otro, la originalidad del bien, como es celebrada en los testimonios literarios.

Por un lado, Nabert ha sido quien –como repite Ricœur– ha pensado más radicalmente en el sentido de un defecto interno de la libertad, que es la condición de la posibilidad de devenir culpable. Las dificultades de perdonar corresponden a esta radicalidad de la culpabilidad, que podemos percibir claramente en los actos que denominamos “contra la humanidad”, en los que por esta razón no hay prescripción. Ricœur repite ampliamente sus tesis antiguas sobre la culpabilidad de acuerdo con lo Injustificable en la dicción de Nabert. El recuerdo de formas excesivas de infamia, de injusticia y de brutalidad, que no son sólo violaciones de normas, da siempre que pensar a Ricœur, como lo manifiesta él mismo.

Por otro lado, está Karl Jaspers con sus reflexiones sobre las experiencias límites –como los hechos históricos alrededor de “Auschwitz”– y su teoría de Chiffren (cifras), que ha prefigurado la noción ricœuriana de la poética.

Ricœur también se refiere a las ideas culturales y a las imágenes míticas que han nutrido el pensamiento (602) –por ejemplo, las del mal, las de la muerte y las del amor. Cita la poesía sapiencial que “de un solo suspiro celebra el amor y la alegría”(594) y así da la fuerza para perdonar. No hay duda de que Ricœur pensó en tal mítica cuando habló de una poética de la voluntad hace cincuenta años.

Ahora se refiere al “cántico de los cánticos” en el Nuevo Testamento para explicar sus tesis sobre los recursos para el perdón. Pablo hace el elogio del amor: “todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera”, podemos leer en la primera Carta a los Corintios (1 Cor 13,7). También dice que el amor es indulgente y que no tiene en cuenta el mal. Explícitamente Pablo ha buscado alguna cosa de igual valor para jugar contra la radicalidad del mal. Ricœur también hace varias veces alusión al amor de los enemigos que el Evangelio pide y que parece –en todo caso, al principio paradójicamente— reinstalar una relación allende todas las relaciones de cambio. Pero, justamente, porque el primer caso parece salirse de esta lógica, confirma el carácter vertical del perdón (619). Ricœur recuerda aquí la tesis de Jacques Derrida que habla de la incondicionalidad en el perdón que, incluso, puede hacer patente el desafío de lo Imperdonable –igual que hay, en la herencia del judaísmo, del cristianismo y del Islam, una fe en el perdón sin excepciones y sin condiciones (605).

Aún una vez, Ricœur recurre a la noción de una economía del don que ofrece la fuerza para pedir el perdón y para perdonar. No es una casualidad que haya una relación etimológica en las diferentes lenguas entre don y perdón (gift/forgiving, dono/perdono, Geben/Vergeben), algunas veces con connotaciones religiosas. Pero Ricœur no quiere inmunizarse “contra toda infiltración teológica”(604). Incluso el hecho de que se aproxime a la frontera de la teología no le impide explorar “los recursos de regeneración que han quedado intactos” (603). De esta manera, Ricœur se aproxima a la frontera sin recurrir a las convicciones teológicas que no son controladas filosóficamente.

Pero, ¿qué quiere decir esto para la antropología de Ricœur para la que *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, con sus reflexiones sobre las capacidades de recordar y de perdonar, puede ser considerada una contribución? El recurso a la fe de la tradición judeo-cristiana que afirma un fundamento para todo acto bueno, no puede no tener consecuencias para el proyecto del hombre que es capaz de perdonar. El contraste entre la profundidad de la falta y la altura de la que esperamos la fuerza para perdonar presupone que el hombre no está del todo corrompido. Contra algunas corrientes de su propia tradición protestante, Ricœur subraya que “alguna cosa del sujeto es eximida, habría podido no ser disipada en la adhesión de la voluntad al mal cometido, una inocencia que, posiblemente, no es totalmente abolida y que haría irrupción con ocasión de ciertas experiencias de felicidad extrema” (602).

Según Ricœur, esta insistencia sobre el hecho de que hay una economía del don —que, posiblemente, es inquietante para el filósofo— no compromete la autonomía del hombre. Ya en su Tesis Doctoral subrayó que todo sistema filosófico que busca “una armonización conceptual de la libertad y de la trascendencia, bien sacrificando la una a la otra, bien añadiendo sin paradoja una semi-libertad y una semi-trascendencia” debería ser criticado.²¹ “[¿C]ómo una libertad puede ser libre y esclava? ¿Cómo puede ser liberada como libertad y responsable de su propia liberación?”²² La solución ricœuriana para la libertad humana respecto a la trascendencia proponía, por esa época, mostrar la “fecundidad” del pensamiento paradójico, “renovar los viejos debates sobre la libertad y la gracia (o la predestinación)”. “Todo me es dado y este don consiste en esto: que soy una libertad plena hasta en la aceptación de este don”. Esta es la explicación de la tesis de que la libertad humana no está en una competencia cara a cara con la trascendencia del hombre.²³

En *La mémoire, l'histoire, l'oubli* Ricœur retoma esta ligazón entre la libertad del hombre y la dependencia de la economía del don, señalando que la alternativa gracia-libertad es ruinosa: “A este respecto, sabemos cuantos pensamientos dogmáticos se han dejado encerrar en las lógicas alternativas: en primer lugar, la gracia, ciertamente sólo la gracia, o, primeramente la iniciativa humana.”(639).

¿Qué justifica ahora el encomio del perdón frente a la innegable culpabilidad? ¿Qué fuerza “hace posible pedir, dar, recibir la palabra de perdón”(630)? Según Ricœur podemos apoyarnos en la convicción judeo-cristiana, en los textos poéticos de la Biblia en los que el hombre vale más que sus actos (642). Este estímulo liberador puede sostener la capacidad de actuar en el futuro, incluso después de las experiencias de culpabilidad y de daño. En estas condiciones, podemos afrontar la falta de justicia en la interacción entre los hombres —al menos, en principio.

Creo que la frontera entre la filosofía y la teología es respetada. Ricœur no debe reprocharse el que su filosofía se apoye sobre argumentos no-filosóficos. Pero, por otro lado, sondea, en tanto que filósofo, el terreno que está más allá de la frontera de la filosofía.

Traducción de Karina P. Trilles Calvo

²¹ Ibid., 35.

²² Ibid., 35f.

²³ Ibid., 35.